فكرة الموت وأبعادها المعرفية والأخلاقية عند الفلاسفة والعرفاء

The Idea of Death and Its Cognitive and Moral Dimensions with the Philosophers and Sages

أ.م.د. نزار عبد الامير تركي

Asst. prof Dr. Nezar AbdAlameer Torki

جامعة كربلاء / كلية القانون

Karbala University / College of Law

الكلمات الافتتاحية: الموت، البقاء، الموت الاختياري، العرفاء.

Key words: Death، Survival، Voluntary Death، Sages.

الملخص:

من أجل معرفة حقيقة التوّجه لدى العرفاء تجاه فكرة الموت وتفسيرها تفسيرا موضوعيا من حيث مفهومها، وعلاقتها بمصير الإنسان. استندوا على الفرضيات المبدئية التي صاغوها الفلاسفة لفهم تجربة الموت وهي: هل الموت فناء كامل، أو الموت يضمن الحفاظ على شخصية الإنسان وحريته، أو الموت هو ميلاد جديد للروح.

فمن خلال البحث عن فكرة الموت عند الفلاسفة نجدها تجربة معرفية لا تطلب لذاتها وإنما تطلب لغيرها، أي أن الموت إذا ما تمّ قراءته قراءة فلسفية أبستمولوجية نجد أنه يمثل عتبة ورؤى لكل إنسان طامح لمعرفة ذاته الحقيقية ومستقبلها الطويل التي تتخللها سلسلة من الوفيات يتعلم منها مبادئ الطبيعة وقوانينها وأسرار الحياة وأهم ما يميّز في دراساتهم هذه عن فلسفة الموت أنهم ربطوها بفكرة الحياة والحرية وكأنهما شيء واحد، حيث يلتقي أغلبيتهم في موقف واحد يبيّن حقيقة هذه العلاقة. في حين ربط الصوفية بين المحبة والمعرفة والموت بشكل وثيق جداً، وهذا الارتباط إنما يدل على أن مشكلة الموت قد ارتبطت عند العرفاء المتصوفة بالبعدين المعرفي والاخلاقي.

Abstract

In order to know the true trend of the sages toward the idea of death and to interpret it objectively in terms of its concept ‹and its relationship to human destiny. They have based on the initial assumptions that were formulated by philosophers to understand the experience of death ‹which are: Is death a complete annihilation ‹or does death guarantees the preservation of human personality and freedom ‹or death is the rebirth of the soul ?

Through the search for the idea of death among philosophers ‹we find that it is a cognitive experience that is not sought for itself ‹but for others ‹i.e. that if death is read as an epistemological philosophical reading ‹we find that it represents a threshold and visions for every human seeks to know his true self and its long future ‹which it is infiltrated by a series of deaths ‹which he has learned by it the principles of nature and laws of the life secrets

The most important thing that distinguishes their studies on the philosophy of death is that they linked them with the idea of life and freedom as if they were one thing ‹and e the majority of them agree on one position that shows the reality of this relationship. Whereas Sufism has linked love ‹knowledge and death very closely ‹and this connection indicates that the problem of death has been linked to the Sufi sages with the cognitive and moral dimensions

المقدمة:

اولا – أهمية الموضوع

إن اهتمام الانسان بفكرة الموت أكثر من اهتمامه بفكرة الحياة، وما ينتج عنها من حالة رهبة وخوف وجهالة، وعماء عدمي الذي يقف حاجزا لتحقيق سعادته وحريته واكتمالها في هذا العالم بحسب النظرة البدائية التي يعتقد بها كل واحد منا، ادت الى بروز أزمة فكرية تحدّد مصير مستقبل الانسان ورهاناته الوجودية. فمن أهم الامور التي يهتم بها الانسان هي الحرية الانسانية، ولكن أين تتجلى هذه الحقيقة الفردية هل في مقولة (الحياة الدنيا) التي تعبر عن حضور للمادة والروح فينا أم في مقولة (الموت) التي تعبر عن غيابهما إطلاقا على المستوى العيني؟

إلاّ أننا نجد في بعض المواقف الفكرية، تبّين أن التعميم يخّل بمعاني المقولة وجوهرها الحقيقي، إذ أن مقولة (الموت) ليست في كل الأحوال هي نقمة على جميع فئات الناس وهم يمارسون تجاربهم الحياتية قصد التكيف والتصالح مع محيطهم. فهذا الموقف مثله مذهب (أهل التصوف والعرفان)، فهؤلاء جعلوا من مقولة "الموت" تجربة روحية دينية وسلوكيات متعددة حسب درجة مواجيدهم وأذواقهم اتجاهها، من أجل تحقيق الاتصال بالمطلق (الله) – بمختلف الصور التي تحملها "فكرة الاتصال" في المعجم الصوفي – ومن ثمَّ تتحقق لهم الحرية بأتّم معانيها من خلال خلود الروح وبقائها، وهي أسمى نعمة يحصلون عليها بفعل تجربة "الموت" في نظرهم.

فالتجربة الروحية لدى اصحاب العرفان والتصوف بتنوعاتها الدينية والشخصية تشكل حقل المعرفة لمثل هذا المبحث الكبير، إذ أن أهم هدف لمثل هذه التجارب هو التجرد بما يعنيه من معاينة للموت، لذا قسم الموت الى قسمين: الموت الطبيعي والموت الاختياري، فاهتم الفلاسفة بالقسم الأول واهتم العرفاء بالقسم الثاني الذي عُبر عنه بالحديث النبوي (موتوا قبل أن تموتوا).

ثانيا: فرضية البحث

من أجل معرفة حقيقة التوّجه لدى العرفاء والمتصوفة تجاه ظاهرة الموت وتفسيرها تفسيرا موضوعيا من حيث مفهومها، وعلاقتها بمصير الإنسان. والفرضيات المبدئية التي صاغوها لفهم تجربة الموت مع رجال الدين والفلاسفة، لاسيما الديانات السماوية، وفي مدارسهم الفلسفية على النحو التالي: الموت فناء كامل، الموت يضمن الحفاظ على شخصية الإنسان وحريته، الموت هو ميلاد جديد للروح.

وهذه الافتراضات بدورها تحيلنا إلى طرح الإشكاليات التالية، التي تساعدنا بقدر الإمكان على الإحاطة الشاملة بحدود موضوع "الموت" بصفة عامة في بُعده الفكري المعرفي: إلى أيّ حد يمكن للحقيقة أن تُعلَّم وأن تتعلَّم؟ وإذا كانت فكرة "الموت" حقيقة جزئية من الحقيقة العامة: فأين يتجلى حضورها وموقعها لدى الصوفي، وكيف يدركها؟ وإذا تحقق هذا الإدراك: كيف يستطيع (الصوفي) أن يجمع بين حقيقة أن عدم المعرفة هي معرفة، وكيف أن عدم الرؤية هو في الحقيقة رؤية وتبصُّر؟

ثالثا– مشكلة البحث:

تُعد فكرة "الموت" من بين أهم المفاهيم التي كانت ولازالت محل اهتمام وإشكالية من الإشكاليات المعرفية الكبرى لدى الباحثين، المفكرين، والمتصوفة وأهل العرفان، فهؤلاء حاولوا تقديم تعريف محدد "للموت" يكون جامعا ومانعا لكل المفاهيم المتصلة به، إلاّ أن هذا الجمع والمنع لا يفي بغرضه كما يراه بعضهم، ولاسيما من اتّخذ طريق "الكشف والشهود" أو خطاب القلب مذهبا له في المعرفة. إذا بالرغم من كل ذلك، هل يمكن أن نختزل هذه الآراء والافكار المفاهمية المتعددة، في مفهوم واحد نصل به إلى حقيقة الموت؟

فهنا برزت مشكلة تتمثل في: (جدلية الحياة والموت)؛ أي الجدلية التي تضعنا أمام صراع مستمر منذ خلق الله العالم وما فيه من كائنات مختلفة ومتعددة الأجناس والأشكال، الصراع الذي يمكن أن نصيغه على النحو التالي: هل سر وجودنا يكمن في الحياة الطبيعية التي نراها ونعيشها أم تكمن في الحياة "الماورائية الغيبية التي ندرك بعض خصائصها من خلال ما تعلمناه ونعتقد به في نصوصنا وشرائعنا المقدّسة؟ أو بعبارة أخرى، أين تتجلى حقيقة "الحرية الإنسانية" – كأفراد – هل في مقولة "الحياة الدنيا" التي تعبر عن حضور للمادة والروح فينا أم في مقولة "الموت" التي تعبر عن غيابهما إطلاقا على المستوى العيني؟

لذا جاء البحث على شكل مبحثين تناول المبحث الاول التعريف بفكرة الموت وتضمن هذا المبحث تعريف فكرة الموت لغة واصطلاحا في المطلب الاول والموت الاختياري واصنافه عند العرفاء في المطلب الثاني، أما المبحث الثاني فقد تناول البعد الاخلاقي والمعرفي لفكرة الموت عند العرفاء حيث تضمن المطلب الاول البعد المعرفي والاخلاقي عند الفلاسفة والمطلب الثاني البعد الاخلاقي والمعرفي عند العرفاء ومن ثم تضمن البحث في الخاتمة التي تضمنت اهم النتائج التي توصل إليها الباحث وفهرست بالمصادر والمراجع.

المبحث الاول – التعريف بفكرة الموت

المطلب الاول: تعريف الموت

للموت تعريفات متعددة ومختلفة سواء أكان عند الفلاسفة أم العرفاء لذا سنتناولها بشيء من التفصيل:

اولا – تعريف الموت لغة:

يعرف الموت لغةً بأنها كلمة أصلها الاسم (مَوتٌ) في صورة مفرد مذكر وجذرها (موت)

ويقسم الموت إلى قسمين: الموت الطبيعي والموت الاختياري

وقال العلماء الحياة والموت نقيضان، متناقضان كتناقض النور والظلام، والبرودة والحرارة ولذلك فإن معاجم اللغة تُعرَّف كل واحد منهما بأنه نقيض الآخر.

ففي تعريف الحياة يقولون: الحياة هي نقيض الموت، والحي من كل شيء نقيض الميت، والجمع أحياء)[1]

وفي تعريف الموت: الموت ضد الحياة قال تعالى: (أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يُبعثون)[2] والموت في لغة العرب يطلق على السكون، وكل ما سكن فقد مات، فيقولون: ماتت النار إذا برد رمادها، فلم يبق من الجمر شيء، وهكذا مات الحر والبرد، وماتت الريح يعني سكنت[3].

ثانياً – تعريف الموت في الاصطلاح الصوفي:

يعرف الموت بأنه الحجاب عن أنوار المكاشفات والتجلي. وهو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة أو هو (قمع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حي بهداه)[4] أي بمعنى أن العبد إذا ترك أفعاله الذميمة، فأنه فنى عن شهواته، أي مات عنها، فإذا مات عنها حي بنيته، وإخلاصه في عبوديته.

ويعرف الغزالي الموت اصطلاحاً بأنه مفارقة الروح للجسد ومعنى ذلك (انقطاع نَصرفها عن الجسد بِخروج الجسد عن طاعتها)[5]

إما محي الدين بن عربي (ت638هـ) فقد عرّف الموت انطلاقا من مقولتي الجسم والروح، حيث يرى أنهما (المدينة بالنسبة لواليها فهو (أي الولي) الروح المحكم فيها، يدبّر أمورها ويرعى مصالحها. والموت عزل لهذا الولي، وفي عزله: إطلاقه من قيد الحدود دون انقطاع أثره في الوجود، فما الموت إلاّ انتقال مخصوص على الوجه الخصوص. فيقول ابن عربي: (وليس الموت بإزالة الحياة منه في نفس الامر عند أهل الكشف ولكن الموت، عزل الولي)[6]. فالموت حياة مطموسة، وذلك أن الحياة انقسمت إلى قسمين: أحدهما الحياة المبصرة، وهي حياة التأليف والأخرى وهي الحياة المطموسة وهي حياة التفريق المسماة موتا.

فهذا الموقف يمثله مذهب "أهل التصوف والعرفان"، فهؤلاء جعلوا من مقولة "الموت" تجربة دينية إلهية ومتعددة بحسب اتجاه أذواقهم، من أجل تحقيق الاتصال بالمطلق (الله) – بمختلف الصور التي تحملها "فكرة الاتصال" في المعجم الصوفي – ومن ثمَّ تتحقق لهم الحرية بأتّم معانيها من خلال خلود الروح وبقائها، وهي أسمى نعمة يحصلون عليها بفعل تجربة "الموت" في نظرهم.

فلكل انسان بحسب اقتضاء كل نشأة بدناً ما – وتفاوت الابدان بالكمال والنقص – كذلك لبدن كل نشأة أحكام خاصة بتلك النشأة، لذا فالأحكام الخاصة للبدن الطبيعي في هذه النشأة غير مرافقة لأحكام بدن نشأة ما وراء الطبيعة، كالنوم فهو لهذا البدن الطبيعي للإنسان في نشأة الطبيعة، لذا قالوا: لا يوجد نوم في الجنة، فعن جابر بن عبد الله الانصاري قال: (سُئل رسول الله هل يكون هناك نوم في الجنة ؟ فقال: لا ؛ لآن النوم أخ الموت، ولا يكون موت في الجنة)[7]

فالموت ليس هو (بعدم محض وإنما هو انتقال من حال الى حال، ويستدل على ذلك أن الشهداء بعد قتلهم وموتهم أحياء عند ربهم يرزقون فرحين مستبشرين، ؛ وهذه صفة الأحياء بالدنيا)[8].

ويرى الشيخ حسن زاده في تعريفه لحقيقة الموت، ((أن موت الإنسان هو انقطاعه عن غيره، وارتقاؤه إلى بارئه المتوفّى إياه. إن النفس الإنسانية جوهر روحاني النسج والسوس، لا تفسد بفساد بدنه العنصرى، فالموت ليس بعدم وفناء، والإماتة ليست بإعدام وإفناء، بل هو تفريق صفة الوصل بين الروح والجسم، وتفريق بيننا وبين ما هو غيرنا. وفى الأثر عنه – صلى الله عليه وآله وسلم: "خلقتم للبقاء لا للفناء". وفى آخر: "خلقتم للأبد وإنما تنتقلون من دار إلى دار". وفى آخر: "الأرض لا تأكل محل الإيمان". والتفريق مروى عن الإمام الصادق (ع) في تحف العقول لابن شعبه، قوله تعالى شأنه ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ موتها وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيات لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون)[9] الموت جار على جميع ما سوى الله سبحانه، وهذا الموت بمعنى فناء كل سافل في عاليه، وتوجه كل سافل إلى عال، ورجوع كل شيء إلى أصله، وعود كل صورة إلى حقيقتها. ثم من يخاف الموت فهو في الحقيقة يخاف نفسه، والعاقل بمعزل عن تقية الموت، والله سبحانه لا يرضى بموت أحد سيما الإنسان إلّا لأجل حياة أخرى مستأنفة في وراء هذه النشأة))[10]
وهنا يرى الشيخ آملي بأنه (قد خبط الجاهلون بآرائهم الكاسدة الفاسدة أن الموت إعدام الذات وأبطالها رأسا، ولم يعتدوا بنور القرآن والعرفان والبرهان إنه تفريق صفة الوصل، وان النفس باقية بعد خراب البدن)[11].

ويتضح من ذلك أن الموت يرد على الأوصاف والمظاهر لا على الذات لأنه تفريق بين النفس والجسد، لا اعدام وفناء لأن النفس خالدة.

المطلب الثاني: الموت الاختياري وأصنافه عند العرفاء:

اولا – معنى الموت الاختياري

إن للموت الاختياري عند العرفاء معنيين[12]:

الاول: وهو الوصول الى مرتبة العقل المستفاد في العقل النظري والى مقام الفناء في العقل العملي، والمقصود من كل منهما ان العقل النظري هو الإخلاص في مقام العقل والنظر ويشير أمير المؤمنين (ع) الى ذلك صريحا في قوله: (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)[13] والمقصود منه هو الإخلاص في مقام النظر للباري تعالى وذلك موكول الى الكتب والبراهين العقلية والكتب العقائدية، واما الإخلاص في مرحلة الفناء الذاتي وهو المعروف عندهم بـ (مراتب الفناء الذاتي)، و به يحصل كمال الإخلاص،وهذان إنما يحصلان بالاستكمالات العلمية والعملية والمجاهدات الروحية يقول ربنا تبارك وتعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا...)[14] وعليه إذا وصلوا الى تلك المرتبة يتصلون بعالمهم المجرد ولا يبقى بينهم وبين شيء اي حجاب بسبب قوة حواسهم الباطنية،فنحن كما نرى الاشياء المادية هم يرون باطنها بجلاء ووضوح تام وعلى أكمل وجه بلا تكلفة ولا مؤنة قال الله تعالى (وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين)[15] فهم يمتلكون حواس باطنية فضلا عن حواسهم الظاهرية، وسمي بالموت الاختياري لان رؤية ذلك العالم حصلت بالاختيار هم من اختاروا ان يموتوا قبل يومهم

وصدق من قال موتوا قبل ان تموتوا وحاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا بخلاق الموت الطبيعي.

الثاني: وهو لمن اضعف من الصنف الاول وهو قطع علاقة الروح بالبدن ولكن بالاختيار من دون الوصول الى تلك المرتبة المشار اليها في الاول بل مجرد قطع علاقة الروح بالبدن باختيارهم أيضا فهم يرون البدن جثة هامدة وهو كما حصل لبعض العلماء الاعلام أمثال السيد هاشم الحداد ره والمحقق الداماد فمنهم من يخلع نفسه للحظات ومنهم لأيام واشهر وهكذا بحسب القابلية وحكي عن بعض العلماء انهم في حالة السجود ينخلعون عن ابدانهم، ومن الجدير بالذكر ان الانسان عند المنام تحصل لديه هذه الحالة لكن لضعف نفسه يرى الأحلام متناثرة والأحلام المشوشة بسبب ضعف قواه الباطنية ولذا نراه يصعب تفسير ما يراه.

ان القسم الثاني قسموه أيضا الى قسمين:

الاول: فمنه ما لا يعود بعد الانخلاع وهذا لضعف تصرفه بالروح فينتهي به الأمر الى الموت الطبيعي المتعارف لدى عامة الناس، و المقصود من الضعف هنا هو عدم السيطرة على النفس،فهذا من قبيل ان الانسان يريد ان لا ينظر الى الحرام لكن النفس تجره او أراد ان لا يفكر بالحرام فلا يستطيع الا ان يفكر لضعف في قواه يقول أمير المؤمنين ع كمن عقل أسير تحت هوى أمير، فلا يستطيع على ان يجر النفس الى الحد الطبيعي من العدل.

الثاني: ومنه ما تعود الروح الى البدن بعد الانخلاع وهو عكس الاول.

قد اشار الشيخ الآملي الى هذا المعنى في شرح المنظومة حيث قال : (للموت الاختياري معنيان: أحدهما: هو الوصول الى مرتبة العقل المستفاد بالعقل النظري وإلى مقام الفناء في العقل العملي الحاصل باستكمالات العلمية والعملية والرياضات والمجاهدات، رزقنا الله تعالى بالوصول إليها وإذا بلغوا الى هذه المرتبة يتصلون باليقظة بعالمهم المجرد، و الثاني: ومنه ما تعود الروح الى البدن بعد الانخلاع)[16]

فالموت الاختياري هو الذي ينكشف للسالك ما ينكشف للميت ويسمى بالقيامة الصغرى وبإزائه ما يحصل للعارفين الموحدين من الفناء في الله سبحانه والبقاء به قبل وقوع حكم ذلك التجلي على جميع الخلائق يسمى بالقيامة الكبرى[17].

ثانياً: أصناف الموت الاختياري

إن الموت الاختياري الذي يحصل للسالكين المتوجهين الى الحق سبحانه قبل وقوع الموت الطبيعي على أربعة أقسام[18]:

الصنف الاول – الموت الأحمر: وهو مخالفة النفس ويسمى بالجهاد الأكبر. كما روى أنه لمّا رجع رسول الله (صلى الله عليه واله) من جهاد الكفار قال: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر)) قالوا: (يا رسول الله وما الجهاد الأكبر ؟)) قال: (مخالفة النفس) وفد سموا هذا الموت بالموت الجامع لجامعيته لجميع أنواع الموت.

أن الله سبحانه شرّع الجهاد الأصغر لإعزاز دينه، وإعلاء كلمته وشمول رحمته من يشاء من عباده، وليحق الحق ويبطل الباطل، ويتم نوره ولو كره الكافرون. وأوجب الجهاد الأكبر ليصفو الأرواح العالية المحبوسة في أرض الغربة عن شائبة الملوثات المادية، وينجو النفوس الشريفة، التي أطمأنت في المساكن الهيولانية وانغمست بأحكامها، وانطبعت بها ورضيت بالدون القليل من الدنيا[19].

الصنف الثاني – الموت الابيض: وهو الجوع، ويسمى بذلك لأنه ينور الباطن، ويبيض القلب، فإذا لم يشبع السالك بل لا يزال جائعاً مات الموت الابيض، فحينئذ يحيى فطنته لأن البطنة تميت الفطنة، فمن ماتت بطنته حييت فطنته.

الصنف الثالث – الموت الأخضر: وهو لبس ما يستر العورة، وسمى بالأخضر لاخضرار عيش صاحبه بالقناعة ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذاتي الذي أُحيى به واستغنى عن التجميل العارضي. فهو لبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها. قال الامام علي "عليه السلام": (لقد رَقعتُ مِدرَعَتي هذه حتى استحييت من راقِعها)[20] فإذا قنع من اللباس الجميل بذلك، واقتصر على ما يستر عورته ويصحّ فيها الصلاة فقد مات الموت الاخضر

الصنف الرابع – الموت الاسود: وهو الفناء في الله سبحانه لشهوده الأذى منه برؤية فناء الأفعال في فعل محبوبه، بل برؤية نفسه وأنفسهم فانين في المحبوب، وحينئذ يحيى بوجود الحق تعالى. فهو احتمال الاذى من الخلق، والصبر على أحوالهم، وسلوكهم في المعاشرة. وأيضا فسروا الفناء بأن يرى ويشاهد كل قدرة مستغرقة في قدرة الله تعالى وكل علم مستهلكاً في علمه تعالى بل كل وجود وكمال وجود مستهلكاً في وجوده[21].

وهكذا فإن الموت عند العارف هو موقف مبني على المعاينة واقع الموت بما هو اكتمال الحياة. لا بما هو فناء وإبهام.

وقد أشار الى هذا المسألة السبزواري في شرح البند الحادي والاربعين من شرح الأسماء في بيان يا من امات وأحيا حيث قال: ((أي أماته بالموت الطبيعي بخراب البدن ونفخه الفزع ونفخه الصعق، واحياء بحياة طبيعية نفسية أو عقلية أو لاهوتية؛ وإماته بالموت الاختياري الذي هو قمع هوى النفس وقتلها وقلع شهواتها كما في الحديث الشريف (مُوتُوا قبل أن تَمُوتُوا وحاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا) وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق "عليه السلام" الموت هو التوبة، قال تعالى (فتوبوا إلى بارِئكم فاقتلوا أنفسكم))[22].

ولقد التجأ ابن عربي إلى هذا التعبير الرمزي عن خصائص الموت المتنوعة، دون أن يضفي جديدا عن ما قاله "حاتم الأصم"[23]. كما نجده أيضا "ابن عربي" يصف حالة النوم بأنّه (الموت الأصغر) وكأن الإنسان النائم هو في انتقال من الحياة إلى الموت الجزئي، أو الأصغر، حيث قال:... والنوم: موت أصغر، فهو عين الموت؛ من حيث إن الحضرة التي ينتقل إليها النائم هي بعينها التي ينتقل إليها الميّت سواء، اليقظة بعد النوم كالبعث بعد الموت[24].

فالموت عند الصوفية هو محاولة لاكتشاف البعد المعرفي الروحي الكامن بداخلهم، وذلك من أجل فهم أفضل لمعنى الحياة أو الموت، فيظهر لهم أن الحياة الحقيقية إنما تكمن في الحضرة الإلهية، مستغرقة في نفوسهم في الله ومع الله وبالله، وإن الموت الحقيقي ليس تغيرا مفروضا على الذهن، ولا تشتتا يجري على البدن، ولكنه مفارقة وانفصال النفس عن موطنها الإلهي.

المبحث الثاني : البعد المعرفي والأخلاقي للموت عند الفلاسفة والعرفاء

المطلب الاول – البعد المعرفي والأخلاقي للموت عند الفلاسفة

لم تغب مشكلة الموت عن أفكار الفلاسفة على مرّ العصور بدءاً من الفكر اليوناني ما قبل سقراط إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقية. فقبل سقراط كان يصور الموت " في هيئة شاب يحمل شعلة منكسة" هوميروس يجعل ظل أخيل يعبر عن وجهة النظر السائدة.

وإن ربط المعرفة بالإيمان، تعدُّ من مميزات الفكر اليوناني وهذا الربط لم يأتِ اعتباطا وإنما يحيل إلى غايات كثيرة، وخاصة إذا تعلق الأمر بمثل هذه المواضيع التي نحن بصددها، وهي أن لا يمكن الوصول إلى الحق (المطلق) إلاّ عن طريق الحقيقة ذات البعد الخيّري (بالمفهوم السقراطي)، وقد أشار "سقراط" إلى هذا الموقف من خلال منطوق سؤاله التالي: ما معنى أن نذهب إلى ما وراء الموت وأن نظلّ مع ذلك فانين؟

أما افلاطون فتعدُّ نظرية المثل من أهم النظريات التي تناولت فكرة الموت وذلك حين تطرّق في محاورتي (مينون) و(فيدون) عن فكرة خلود النفس. فهي مادامت حبيسة في ظلمات العالم الحسي والجسد تعدّ جاهلة لذاتها ومغتربة عن وجودها الحقيقي، فهي صورة مشّوهة غير حقيقية، وانطلاقا من أن المعرفة هي تذكر عند افلاطون فلكي تحدث المعرفة ينبغي على النفس أن تتحرر من هذا السجن بعد تذكّرها أن عالمها الحقيقي هو في عالم المثل، موطنها الأصلي الذي صدرت منه وإليه تعود بعد موت الجسد الذي كانت فيه، ومن ثمّ خلودها إلى الأبد ومن ثمّ تحصل السعادة الأبدية. حيث يقول أفلاطون: (أن المرء إذا ما صرف همّه للدرس والمعرفة وطلب الحكمة الحقيقية، ودرّب هذا الجانب من نفسه فوق أيّ جانب آخر فلا بدّ أنّه سيفكر أفكارا خالدة وإلهية، مادام وضع يده على ما هو حق ولن يفشل حينئذ في أن يمتلك الخلود بأكبر قد تسمح به الطبيعة البشرية)[25]

فهنا نجد أن المعرفة التي جسّدتها النظرية الأفلاطونية، كانت منطلقا تأسيسيا لكل الآراء والمواقف التي آتى بها بعض الفلاسفة اللاهوتيين، ورجال الدين، والمتصوفة حول فكرة الموت وعلاقتها بالخلود، حيث صاغوها على شكل نظريات وتجارب ومذاهب أيضا. بل أصبح هذا القانون سمة من (سمات طبيعة الإنسان قد ساعدت على جعل الرغبة في الخلود، المحتمل وجودها في قلب كل إنسان، تنمو وتتطور، حتى أصبحت في أغلب الأحيان، اتجاها عقليا عند إنسان معيّن، أو في حضارة معينة. وقد جعلت هذه السمة نفسها، الإيمان بالخلود، أمرا طبيعيا: بمعنى أنّه من الجائز قبوله دون تلقين)[26].

أما في الفكر الوسيط فقد تحدث اللاهوتيون المسيحيون عن الموت بمعانٍ ثلاثة[27]:

اولا – الموت الطبيعي – الذي هو نهاية الحياة العضوية.

ثانيا – الموت الروحي – الذي يعبر عنه وضع الإنسانية خارج الايمان المسيحي.

ثالثا – الموت الصوفي – وهو المشاركة في الحياة الإلهية التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضي على الرغم من الموت الطبيعي.ويعد الموت الصوفي انتصارا على الموت العضوي، وما البعث إلا مرحلة أخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة.

حيث أشار القديس أوغسطين (354–430) الى فكرة الموت بطريقته الخاصة، حينما قال: (أعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل)[28]؛ أي لا سبيل لمعرفة يقينية دون أن يكون وراءه اعتقاد ديني يتوافق ومبنى هذه المعرفة ومعناها، وفي الوقت نفسه لا أصالة حقيقية لهذا الإيمان الذي أعتقد به بدون ما يكون لديه برهان عقلي يتأسس عليه. ففكرة الخلود مثلا، إذا لم تتأسس على المبدأ الأوغسطيني، فإنها تعدّ من جهة الاعتقاد الإيماني ضلالا وهرطقة وتعدّ من جهة اليقين العقلي جهلا وخرافة. يقول "القديس أوغسطين" في: (الاعترافات) بعدما تجاوز عدّة مراحل وعقبات ومعاناة في حياته ووصل في آخر المطاف إلى أن عرف ربه: (... وحيث وجدت الحقيقة وجدت إلهي في الحقيقة عينها، ومذ عرفت الحقيقة ما عدت نسيتها. ولهذا منذ عرفتك لا تزال ثابتا في ذاكرتي، فيها أجدك حين أتذكرك واغتبط بك. تلك هي سعادتي وهبتنيها برحمتك، نظرا لحقارتي)

وقد حاول "القديس أوغسطين أن يوفّق بين (خلود الروح) وبين الموقف الإنجيلي من (فكرة الخطيئة)، حيث أشار إلى أن الموت الذي يعقب الخطيئة يجب أن يُنظَر إليه على أنه حال للروح يتخلى فيها الرب عنها، وأطلق أوغسطين عن هذا الحال اسم "الموت الثاني". لأن(الروح في الموت الأول يتخلى عنها البدن ثم بعد ذلك الرب، وفي الموت الثاني لا تكون ميتة، كما تكون عندما كنا في البدن، ولكنّه يكون موت لا نهاية له،...، وعندما نقول بخلود الروح فإن الموت لا يعد يصبح عقوبة، بل بالأحرى فإنّ موت البدن يغيّر فقط من طبيعة العقوبة حتى لا يمكن إلاّ أن تعدّ، حياة من العذاب، حتى وإن كانت حياة بعد الموت)[29].

ومن بين اهم الافكار الفلسفية التي اهتم بها العرفاء هي أن الموت لا يعدو سوى لحظة زمنية نستعد فيها إلى اللحظة الحقيقية التي يكون فيها الإنسان إلها هي فكرة الاتحاد أو الاتصال؛ أي عندما يصل إلى مرحلة يتمثل فيها بعض الصفات والأفعال الإلهية، وهي في حقيقة الأمر أن هذا التمثل الإلهي في الوجود يحمل معنيين أو مفهومين جوهريين هما: تمثل القيم كونها فيضا متعاليا، والتمثل بالإله كونه خالق القيم، ففي هذا السياق يعبرّ عنها" ايكهارت(1260–1328م) قائلا: (الروح تحب في الآن نفسه تشابهها مع الله، فهي تحب حقيقة أن المشابهة يقيمها الله وليس الروح، ولكنّها تكره حقيقة أنها مجرد مشابهة وليست وحدة)[30].

ويؤكد "إيكهارت" المتصوف المسيحي على ضرورة اغتنام فرصة التقيد بالزمان لإجراء التحول من المكان والزمان الى الأبدية، وذلك عبر تجاوزه الموت الإداري لصنع يقضة الموت؛ لذا يُنقل عن "إيكهارت " قوله: (أوصيكم أيّها الأخوة والأخوات.... أثناء توحدكم في الزمان أن توحدوا أنفسكم بطبيعة الإلهية؛ لأنه إذا ما خرجتم من الزمان ضاعت عليكم الفرصة)[31] وهنا تأثر إيكهارت بفلسفة ابن سينا وخاصة في كتابه "الاشارات والتنبيهات". وذلك يتضمن النتيجة القائلة بأن الروح بعد الموت تكون في اتحاد صوفي مع الله سبحانه.

أما في الدين الإسلامي، فإن فكرة الموت – تنطلق من أسس تربوية وأخلاقية يعلو عليها الأساس المعتقدي (التوحيدي) الذي يتعدد بتعدد المذهب والمعتقدات، حيث عرّف (التهانوي) التوحيد بأنه لغة، جعل الشيء واحد، وهو نوعان:

1-في عُرف العلماء، هو توحيد الاعتقاد.

2- وفي عُرف المتصوفة، هو توحيد المعرفة والشهود

يمكن أن نستعرض بعض الاراء في الفلسفة والثقافة الإسلامية، لفكرة الموت وما يتعلق بها من مسائل معرفية حيث قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) عن الحياة الدنيا واصفا إيّاها (ما أصف من دار أوّلها عناء وآخرها فناء، في حلالها حساب، وفي حرامها عقاب، من صح فيها سقم ومن مرض فيها ندم، ومن استغن فيها فتن، ومن افتقر فيها حزن)[32].

وأما فيما يتعلق بالفلاسفة المسلمين فإن أغلبهم قد تطرق الى فكرة الموت[33]، لذا سيتم تناول بعضهم الذين جاءت آراؤهم قريبة من النظرة الصوفية للموت، فالفيلسوف (نصر الدين الفارابي ت339 هـ) من خلال فلسفته الاشراقية، يرى في فكرة خلود النفس أن النفس البشرية مادامت هي في مفارقة المادة شيئا فشيئا، تكون أقرب إلى معرفة الحق والاتصال به من خلال انتقالنا بين العقول المفارقة بالفعل، وفي الوقت نفسه يكون تصوّرنا للحقيقة في أذهاننا أتم وأكثر معقولية، ومن ثمّ تحصل السعادة الأبدية لدى الإنسان. يقول في هذا السياق: (كذلك الأفعال المقدّرة والمسددة، فإنها تقوّي جزء النفس المعدّة بالفطرة للسعادة، تصيّره بالفعل وعلى الكمال، فيبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها أن يستغني عن المادة، فتحصل متبرية منها، فلا تتلف بتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قواها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة[34].

في حين تطرق الفيلسوف (الغزالي)، الى فكرة الموت من خلال فلسفته التربوية الأخلاقية، عن طريق التأكيد على شرطين مهمين ينبغي توفرهما لدى الإنسان الباحث والساعي للخلاص والسعادة الأبدية وهما: صفاء السريرة (القلب) ونقاء ما فوقها من الجوارح الحسية. حيث يقول: (السعادة وراء المكاشفة، وعلم المكاشفة وراء المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة)[35].

ويتضح من ذلك أن أغلب الفلاسفة عبّرت عن نظرتها للموت بطرق متعددة، سواء أكانت بصيغة مباشرة أو رمزية، وهذه المواقف تبين لنا أن النظرة للموت – خاصة عند المتصوفة – تبقى حسب أفعالنا وأقوالنا التي تعبّر عن طبيعتنا الأخلاقية في حياة الدنيا، إن أحسنّ العمل وجدنا الموت خيرا وإن أسأنا التصرّف وجدنا الموت شرا.

أما في الفكر الفلسفي المعاصر، نجد العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين عالجوا فكرة الموت في آرائهم وابحاثهم الفلسفية، وأهم ما يميّز في دراساتهم هذه عن فلسفة الموت أنهم ربطوها بفكرة الحياة والحرية وكأنهما شيء واحد، حيث يلتقي أغلبيتهم في موقف واحد يبيّن حقيقة هذه العلاقة.

لقد كانت تجربة الموت تعد أصلا في معرفة الموت في السابق ولكن هذا الفهم تطور بعد ذلك على يد الفلسفة الوجودية، وبالتحديد مع "هيدغر" الذي عَدَّ الموت كالحياة لا يمكن لنا فهمه من خلال غيرنا سواءٌ أكان قريبا أم بعيداً، فالحياة والموت يُعاشان ليُفهما. إذن الموت هو إمكان لا يرتبط بشيء؛ حيث إن كل العلاقات بجميع ألوان الوجود الإنسانية الأخرى تنحل بالموت. وكذلك هو إمكان لا يمكن للمرء أن يتخطاه من حيث إنه الإمكان الاقصى. إمكان الاستحالة المطلقة للوجود الإنساني[36].

فالموت عند الفلاسفة هو حدث صغير من مجموع عمليات وجدانية، ونفسية، وعقلية المصاحبة للطبيعة البشرية إلى نهاية حياته، فعلى الانسان أن يكون قادرا ومستعدا لفكرة الموت. وهذا الموقف نجده عند فلاسفة الوجودية ومنهم الفيلسوف (سورين كيركيغارد1813 –1855م) حيث يقول: (الموت هو النهاية لكل شيء من الناحية الإنسانية، فهناك ثمة أمل فقط طالما أنه هناك حياة ولكن الموت كما تفهمه المسيحية ليس بأي حال النهاية لكل شيء، لأنه ليس إلاّ حدث صغير داخل هذا الكل الذي هو بالكامل حياة خالدة ولهذا ترى المسيحية أنّ في الموت قدر أكبر، لا نهاية له، من الأمل يفوق ما هو في الحياة الإنسانية حتى وإن لم يكن هناك إلاّ الحياة فقط بل وإن كانت وافرة الصحة والعافية)[37]، ثم يتحدث كيركيغارد عن الطريقة المثلى لمعرفة حقيقة الموت وذلك من خلال (قدرتنا على التواصل التي تبيّن طبيعتنا الفانية على نحو تام من الكمال. فلأننا فانون فنحن نقدر على الحديث، ولأننا قادرون على الحديث فإننا نكون أحرارا، فقط لأننا أحرار فنحن نستطيع أن نجتمع مع الآخرين في صناعة المستقبل المفتوح الذي لا يستبعد الموت، ولكنّه يؤكد الحياة بتأكيده على حقيقة وواقعية الموت)[38].

لقد تفاعل الدكتور عبد الرحمن البدوي مع المنطلقات الفلسفية الغربية حول الأنا أو الذات أو بتعبير أدق هي الفردانية الشخصية التي وجدها تحمل الهوية؛ لأن الهوية هي فعل الفرد في تجاربه مع الحياة والموت، فهو لا يعدّ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى من لحظة الموت؛ لأنني أنا الذي أموت وحدي. وأستنتج أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح،، كلما كان الانسان أقدر على إدراك الموت ومن ثم يؤكد البدوي أن فكرة الشخصية تقتضي الحرية، كما تقتضي المسؤولية، كما تقتضي الاختيار، فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية وقدرة الانسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية حيث يقول: (فأنا حرّ حرية مطلقة، لأنني قادرٌ قدرة مطلقة على أن أنتجر)[39].

إنَّ رأي البدوي هذا بالربط بين الحرية والانتحار هو في الحقيقة إنكار لحق الشخصية الفردية أو الجماعية بأصالة الحياة؛ لأن الشريعة الحقة قد نهت عن التوجه إلى الموت كسبيل الخروج عن الحياة، فالانتحار هو سلب

الحياة، ولا حرية بدون مسؤولية وبما أن الانسان مسؤول عن حياته، فهو مسؤول عن موته، لذا لا يمكن للحرية أن تبعث بالمسؤولية وبالحياة، وتبقى حرية، بل تصبح فوضى وكراهية[40].

وحول علاقة الموت بالحرية يرى "كارس جيمس" في مؤلفه (الموت والوجود) كيف نكون أحرارا ونزيد أيضا من فعل التحرر عبر سلسلة من الحريات التراتبية التي نحاول عبورها طيلة مسيرتنا الوجودية ومن ثمّ نكون مخطئين إذا تخيلنا الموت بتلك الصورة السوداوية والرهيبة في حياتنا، حيث يقول في هذا الصدد: (أي أن التغلب على لون من الحرية بحرية أخرى لن يكون خاتمة أو فعلا أخيرا بل هو مجرد مرحلة تجعل من الممكن لنا بلوغ مرحلة تعدّ أكثر جوهرية، فهي حركة متعمقة تتزايد كأنما يرتفع أسسها وتزداد سرعتها نحو سرعة الضوء متّجه إلى ما لا نهاية)[41]

ومن خلال هذا نلاحظ أن فكرة الموت عند الفلاسفة هي تجربة معرفية لا تطلب لذاتها وإنما تطلب لغيرها، أي أن الموت إذا ما تمّ قراءته قراءة فلسفية أبستمولوجية نجد أنه يمثل عتبة ورؤى لكل إنسان طامح لمعرفة ذاته الحقيقية ومستقبلها الطويل التي تتخللها سلسلة من الوفيات يتعلم منها مبادئ الطبيعة وقوانينها وأسرار الحياة لان الموت هو سر من أسرار الحياة الذي ينتظره كل إنسان، فإن كان الإنسان واضع هذا السر في الحسبان منذ البداية توافقت حياته الدنيوية مع حياته الأخروية، والعكس بالعكس، فإنه ينتقل من عالم النور والمحبة، إلى عالم الصفاء والخير، إلى عالم الفيض العميم والملكوت الأعلى وهذا هو عالم الصوفي المتميز.

وبالتالي يجمع الفلاسفة على أن النفس لها أصل إلهي سابق على البدن، وهم من هذا المنطلق اعتقدوا بضرورة مفارقتها له بعد اكتمال مهمتها من بلوغ الحد الذي يجعلها قابلة للانفصال عنه كلياً، مما يعني أن النفس لا بد لها أن تعود الى عالمها الإلهي الذي تنزلت منه، أي فكما أن هناك تنزلاً، فهناك عود وصعود[42].

المطلب الثاني: البعد الاخلاقي والمعرفي لفكرة الموت عند العرفاء

يُعد المتصوفة وأهل العرفان هم أكثر المذاهب الاسلامية اهتماما بمفهوم الإنسان من خلال البحث في هويته، حينما عَدّوه ليس فقط مجرد موضوع يتكون من أجزاء بيو–فزيائية وسيكولوجية فحسب، وإنّما أتجهت بحوثهم الى أغوار وأعماق النفس الانسانية للبحث عن هوية الإنسان الحقيقية، لكي يصبح الإنسان الكائن الوحيد المتسامي من أساسه نحو المطلق، الدائم الحضور والفعالية في كل نشاط إنساني من هو حيث كذلك –أي إنسانا– ولاسيما عند أفعاله من الفكر، الحب، والحرية. فهذا الإحساس المتدفق منه يشعره دوما على أنه (كائنا مدفوع برغبة عميقة لا تُشبع، وبعطش شديد لا يُروَى، فبقلق جذري لا يجد له قرارا ولا راحة. وذلك لأنه يشعر في أعماق نفسه بأنّه موجّه نحو ما لا حدود له، أي نحو المطلق)[43] فهذه التأملات هي المادة الأساسية لأهل التصوف والعرفان، فقد ربط ابن عربي بين فكرة الموت وفكرة الاغتراب حيث اشار إلى طبيعة الموت ومراحله عند الإنسان، حيث يقول: (فأول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنها بالولادة، فكانت الدنيا وطننا واتّخذنا فيها أوطانا فاغتربنا عنها

بحالة تسمى سفرا وسياحة، إلى أن اغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثم اغتربنا عنه بالبعث إلى الأرض الساهرة، فمنا من جعلها وطنا، أعني القيامة، ومنا من لم يجعلها وطنا فإنّه ظرف زمان، والإنسان في تلك الأرض كالماشي في سفره بين المنزلتين ثم يتّخذ بعد ذلك أحد الموطنين: إمّا الجنة وإمّا النار، فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي)[44].

فبهذا اتخذت فكرة الموت عند العرفاء بعداً معرفيا يتناسب مع كل المفاهيم السلوكية، حيث يعتقد العرفاء بإمكانية عبور المسافة الميتافيزيقية بين العالمين الوجود الإلهي المتعالي المطلق وعالم التغير والزوال على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، من خلال إلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك[45]، وهذا ما يصطلح عليه بالفناء الإرادي، والفناء الشهودي، فالموت بهذا المعنى يتخذ مظهرين: مظهر اتصال، ومظهر محبّة.

أما مظهر الاتصال فيعني:(انقطاع اللطيفة الروحانية المسماة بالروح الإلهي، وبالنفس الناطقة عن الاشتغال بالملاذ البدنية لإقبالها على حضرات القرب من الجناب الأقدس"، حيث المعرفة الكلية والعلم اللّدُني)[46]

وأما مظهر محبة، فيعني الفناء في المحبوب فناء تنمحي فيه صفات المحب فلا يبقى إلا المحبوب، ولذلك قال السري السقطي: (لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا، وقيل المحبة أن تنطبق جميع مرادات المحب على جميع مرادات الحبيب فلا يبقى له معه إرادة)[47]

وتترتب عن هذين المظهرين تجليات سلوكية تجعل الصوفي يعيش حياته من خلال أربع مواصفات موتية[48]، وهي: "الموت الأحمر؛ مخالفة النفس. والأبيض؛ الجوع لأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب، فمن ماتت بطنته حييت فطنته. والأخضر؛ لبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها لاخضرار عيشه بالقناعة. والأسود هو احتمال أذى الخلق، وهو الفناء في الله سبحانه لشهود الأذى منه برؤية فناء الأفعال من فعل محبوبه

ويفسر صدر الدين الشيرازي فكرة الموت في كتابه الاسفار انطلاقاً من الحديث الشريف (لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول:الله الله)[49] ومن كان بعد على وجه الأرض ولم يحشر بعد إلى الله سبحانه؛ لأن القيامة من داخل حجب السماوات والارض، ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام، فالنفس الإنسانية مادام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن لم يصل إلى فضاء الاخرة وملكوت السماوات والارض، هذه الولادة الثانية الحاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي ولغيرهم بالموت الطبيعي، فما دام السالك خارج حجب السماوات والارض فلا تقوم له القيامة؛ لأنها داخل هذه الحجب[50]. فما يجعلك تبتسم لحظة العبور الأبدي هو أنك في لحظة حدس مباشر مع دار التحقّق وعالم الوجود. عالم لا تشوب راحته شائبة من ألم وعذاب وتعب، راحة مطلقة لا يخالطها شيء من العناء والشقاء، سرور دائم خالص لا يعتريه حزن ولا هم. ذلك العالم هو دار نعيم الله جل جلاله.

فهنا لابد ان نبحث في الأبعاد المعرفية والاخلاقية من خلال:

اولا – الموت والفناء

يقصد العرفاء بالفناء فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية وليس المراد به انعدام عين العبد مطلقاً، إذ لكل عبد جهة الحضرة الإلهية، فإذا تجلى سبحانه بالأحدية فإن الكثرة تضمحل وتفنى عندها فالمتجلي له لا يشعر بنفسه فضلا عن غيره ولا يرى ذاته أيضاً إلا عين الحق واختفاء الاغيار عند ظهور أنوار الحق في نظر المتجلي له كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها[51]. ولكن هل الفناء والبقاء يتحققان على مستوى:

– الأفعال؛ حيث يُفنى الصوفي عن أفعاله فيكون الله الفاعل المطلق في كل شيء؟

– الصفات؛ حيث يُفنى الصوفي عن صفاته الشخصية حتى يتحلى بصفات ربه ويتجلى فيها؟

– الذات؛ حيث يُفنى الصوفي بالكلية عن ذاته فلا يبقى هناك إلاّ ذات واحدة، هي الذات الإلهية؟ فيجيب بعض المتصوفة الذين يُنسَبون إلى التصوف المعتدل أمثال (الغزالي، وأبي القاسم الجنيد) بأنهما يتحققان فقط على مستوى الأفعال والصفات[52]

وللفناء ثلاثة مراتب:

– المحو وهو رؤية فناء الأفعال في فعله تعالى

– والطمس وهو رؤية الصفات الفانية في صفاته تعالى

– والحق وهو شهود فناء كل وجود في وجوده تعالى.

في المقام الاول (لا حول ولا قوة إلا بالله) وفي الثاني (لا إله إلا الله) وفي المقام الثالث (لا هو الاّ هو)[53]

ويقول أبو القاسم القشيري ت465 هـ": (من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة، يُقال إنه غني عن شهواته، فإذا فُني في شهواته بقي بنيّته وإخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه، يقال فُني برغبته، فإذا فُني برغبته، بقي بصدق إنابته)[54]. ثم ميزّ بين ثلاث مراحل في السلوك إلى الفناء

الأول – فناء صوفي عن نفسه وصفاته، ببقائه بصفات الحق

الثاني– فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحقّ.

الثالث – فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجد الحق. وهذا المقام هو ما يصطلح عليه ابن عربي بمقام جمع الجمع (وهو الاستهلاك بالكلية، وفناء الأحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة)[55]

فالإنسان حي أبدي لا يموت، وأن الموت ليس بعدم وفناء، وأن الإماتة ليست بإعدام وفناء، وليس الموت في الحقيقة إلا تفريق صفة الوصل، بمعنى أن الموت يرد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق بين الجسم الطبيعي والروح[56]. وقد أشار الى مفهوم التفريق في فصوص الحكم حيث قال في الفص التونسي: (وما يتولى

الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس بإعدام كلي، وإنما هو تفريق، فيأخذه إليه)[57] ومعنى هذا ليس الموت بإفناء لعينه مطلقاً بل الموت هو تفريق صفة الوصل بين الروح والجسم، أو هو تفريق بين الإنسان وبين ما هو غيره.

وأشار أيضا الى هذا المفهوم الفيض في علم اليقين حيث قال: ((الموت ليس أمراً يعدمنا بل يفرق بيننا وبينما هو غيرنا وغير صفاتنا الازمة ولهذا ورد في الحديث النبوي الشريف (خُلقتُم للبقاء لا للفناء))[58].

لهذ يرى الشيخ حسن زاده أن الروح الإنسانية هي محل الايمان؛ لأن الايمان اعتقاد، والاعتقاد تصديق، والتصديق علم ووعاء العلم مجرد لتجرده، إن هذه القلوب أوعية، والمجرد وراء المادة وفوقها والقاهر عليها فلا يتصرف فيه المادة فهو باق أبداً[59].

وهذا المفهوم للموت وجدناه عند أصحاب الإمام الحسين "عليه السلام (فمنهم من تأمل الحياة والموت واستيقن ما بعد الموت، وعلى هذا الأساس هذه القناعة اختار الشهادة بين يدي الإمام الحسين "عليه السلام")[60]. ومن هؤلاء الحرِّ الرياحي الذي قال: (إني والله أخير نفسي بين الجنة والنار ووالله لا أختار على الجنة شيئاً ولو قُطعت وحُرقت) ثم جاء الامام الحسين "عليه السلام " منكسا رأسه قائلا له: (أني قد جئتك تائباً مما كان مني إلى ربي ومواسياً لك بنفسي حتى أموت بين يديك، أفترى لي من التوبة)[61]

وهنا لا بد أن نميز بين الحرية من دون منطلقات كما هي عند اصحاب الاتجاه الوجودي والحرية بمنطلقات مسؤولية، فالثانية هي الحرية الحقة؛ لأنها تبني الحياة الاولى والآخرة استنادا الى المنطلقات المحقة، لذا فالموت الإرادي لا يسمى انتحاراً، بل شهادة لأنه موت في سبيل القناعة والايمان.

وظاهرة الموت في حد ذاتها تعدّ أسمى دليل على توّحد هذه الشعوب وتشاركها في الأصل، قوله تعالى: ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾[62]، وأيضا في **المآل**، قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[63]

ثانيا – الموت وانقطاع العذاب عند العرفاء:

يعتقد العرفاء بلزوم حصول العذاب بعد الموت ولكنه لا يدوم على رأي أغلبهم، ومنهم ابن عربي في كتابه فصوص الحكم أعتبر أنه لا دليل للعقل على وجود العذاب الدائم أو غيره، لأنه يرى إنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، بحيث يكون الله إلهاً بجميع اسمائه ومع ذلك من غير ألم وعذاب. بالتالي فانه ينتهي إلى أن التحقيق في أمر العذاب ومدته لا يكون إلا من خلال النص المتواتر أو الكشف الواضح الذي لا تدخله الشبهة، في حين أعتبر ابن عربي في رسالة (مراتب علوم الواهب)[64] إن بقاء الصفات الذاتية هو لازم والعذاب مؤيد خلافا لما جاء في الفتوحات المكية.

لا ينكر ابن عربي كون الرحمة تعم كل شيء، وهذه الرحمة لا يمكن ادراكها الا بالذوق الصوفي، وهي فكرة تتسق مع اعتبار أي شيء يستبطن كل شيء بحسب منطق السنخية ووحدة الوجود، لكنه مع ذلك حتم زوال الغضب والغضب والالام بالعودة الى النعيم والرضا الدائم. حيث يقول: (لو أن الله تعالى فوض أمر خلقه إلى أحد من عباده وقدّره ومكّنه من التصرف فيهم، وكان خيّراً غنياً، لأزال العذاب عنهم، وهذا الراحم هو أنا وأمثالي، وهو تعالى أرحم الراحمين)[65]

وقد ذكر الشيرازي بعض القضايا العقلية والوجدانية التي لا تسمح بخلود العذاب، فأنه يعدٌّ تعذيب الله سبحانه بعض عباده عذاباً ابدياً فيه أشكال عظيم، وخاصة عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين حيث يقول: إن الله خالق العباد وهو مبدئهم ومعادهم، وشأن العلة الفاعلة الافاضة والايجاد على معلوله، إذ ليس المعلول إلا رشحة من رشحات وجوده ولمعة من لمعات وجوده، والتعذيب الابدي ينافي الايجاد والعلة، بالإضافة الى ذاته محض الرحمة والخير، وكل ما يصدر عنه يجب أن يكون من باب الجود والكرم[66].

وهذا ما تطرق إليه عبد الكريم الجيلي بنفي اللعن والعذاب في الاخرة حيث قال: (لا يلعن ابليس، اي لا يطرد عن الحضرة الالهية، الا قبل يوم الدين لأجل ما يقتضيه اصله، وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الالهية، وأما بعد ذلك فان الطبائع تكون لها من جملة الكمالات، فلا لعنة بل قرب محض. فحينئذ يرجع ابليس الى ما كان عليه عند الله من القرب الالهي بعد زوال جهنم، لان كل شيء خلقه الله لا بد ان يرجع الى ما كان عليه.. قيل ان ابليس لما لُعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه، فقيل له: اتصنع هكذا وقد طُردت من الحضرة؟ فقال: هي خلعة افردني بها الحبيب لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل)[67]

ولكن هناك من اشكل على العرفاء فيما يتعلق بانقطاع العذاب والشقاء يفضي إلى تناهي صفات القهر وعدم حفظ المراتب الوجودية، وقد أجيب عن هذا الأشكال من وجهتين[68]:

الاول – إن أنواع مظاهر القهر يمكن أن تحفظ بتعاقب الأشخاص، فيثبت الخلود النوعي للعذاب رغم انقطاع العذاب الشخصي. وحتى مع انقطاع العذاب كلياً، فإن صفات القهر والغضب لا تتناهى، إذ أن صفات الحق بعضها عين بعض الاخر، وكلها عين ذاته، فلطفه عين قهره وغضبه، والعكس صحيح.

والثاني – وان كان يعبر عن حقيقة ما تسفر عنه وحدة الوجود، إلا أنه يفضي إلى أن يكون أصحاب الجنة ممن يشملهم الغضب والعذاب، لضرورة عدم تناهي صفات القهر، أو على الأقل لكون الصفات بعضها عين بعضها الآخر، وهي التي ينعكس أثرها على التوابع واللوازم.

ويتضح من كل هذا أن موقف أهل الذوق والشهود (العرفاء) من فكرة (الموت) لم يكن لديهم موقفا سلبيا اتجاه ذلك، على غرار بعض المذاهب وباقي عامة الناس، فهؤلاء ظهروا في مجتمعاتهم ليكشفوا للناس حقيقة ما يرونه عدما وخوفا من الوجود، أنّه فقط مجرد معبرا مؤقتا لابتغاء ما هو حق وأبدي، وأيضا يعلمنا الصوفي بأن الموت

هو استراتيجية تواصلية تُدرك من خلاله معنى (التصالح مع الروح وذاتها). لذلك نجد أنهم يفسّرون ظلمة الموت على أنّها دلالة على المسافة التي عليه أن يرحل فيها ليجتاز الفراغ الفاصل بين ما هو إنساني وما هو إلهي. وليست الرحلة إلى الخارج هي زيادة في الألفة والتعرف على العالم، بل هي الرحلة إلى الداخل لمزيد من المعرفة بالروح التي تغربنا عنها.

الخاتمة:

بعد أن استعرضنا تجربة الموت ضمن الحقل الصوفي، الذي حاولنا فيها صياغة الموضوع وتناوله من بعض الجوانب الفكرية والعرفانية المرتبطة به، توصلنا الى جملة من النتائج التي يمكن أجمالها بالنقاط الاتية:

1- تعد حقيقة الموت من الحقائق التي لا يمكن فهمها إلاّ من خلال الفكر الصوفي، فأهله أصحاب الوجد المتدفق من أغوار أرواحهم المحلقة في أنوار الملكوت، لا ينظرون إليه على أنّه ظاهرة نقمة – كعامة الناس – بقدر ما هو نعمة النعم الذي يوصلنا إلى مقام الحضرة الإلهية المطلقة، ومنها إلى بقاء بعد فناء بلغة القوم. يعلمنا كيف تحب ذواتنا الذات الإلهية دون أن تراها أو تتصل بها اتصالا واقعيا. فهذه هي حقيقة التصوف بالعموم وهذا يمثل بحقيقته البعد الاخلاقي لفكرة الموت.

2- إن هناك مدارس فلسفية منها "الوجودية خاصة" اهتمت بقضية الموت وحاولت أن تفلسفه بشكل ملفت للنظر على اعتبار أن الجنس البشري هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت، وهو يعرف ذلك من خلال التجربة، وهناك من يقول إن الموت يسبق التجربة من خلال حدس أمر قبلي.

3- يكاد أن يكون الموت الطبيعي عديم الدلالة، بالنسبة للصوفي، فلا هو شر في ذاته ولا هو شيء يستحق الترحيب به، وليس هو شيء غريب عن الحياة، لأن إنكارنا للموت هو عنوان إنكارنا للحياة برّمتها، باعتبار – حسب "محمد إقبال" – إن الحياة هي بمثابة رحلة خلال سلسلة من وفيات. فالصوفية كلها تقوم على مبدأ الاعتقاد بأن المرء إذا فقد ذاته وجد الذات الكلية (الله)، الذات التي يسعى إليها كل مريد بروحه التّواقة للاتصال والاتحاد (الرمزي) بها من أجل البقاء السرمدي في عالم الحياة الأبدية، فالصوفي المسيحي يتدرّج إلى (مدارج الفردوس) من خلال: التطهّر، التنوير، ثم التوّحد، أمّا الصوفي المسلم فيتحلّق بقلبه إلى الملكوت و(نور الأنوار) عبر أحوال ومقامات بدء من الولي وصولا إلى مرتبة القطب (أو الغوث)

4- ربط الصوفية بين المحبة والمعرفة والموت بشكل وثيق جداً، وهذا الارتباط إنما يدل على أن مشكلة الموت قد ارتبطت عند العرفاء المتصوفة بالبعدين المعرفي والاخلاقي. وليس ثمة شك في أن موقف الصوفية من الدنيا، يرتبط بشكل أو بآخر بمشكلة الموت، فقد ربط الصوفية بين الدنيا والآخرة في رباط وثيق، وجاءت الآيات القرآنية لتحذر الناس من الانغماس في شهوات الدنيا، ولكن فرق كبير بين أن نعيش للدنيا وأن نعيش في الدنيا من أجل الآخرة؛ لأن العاقل هو الذي يتوب قبل الموت توبة طاهرة عن الذنوب والخطايا.

5- هناك فرق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية بشأن انقطاع العذاب بعد الموت،حيث تقوم الرؤية الفلسفية على الربط بين العلة والمعلول في الوجود من خلال مبدأ السنخية، فالوجود هوعبارة عن محض الخير، وكل شيء

يلتحق بعلته، وان النفوس الناطقة تلتحق بالمفارقات من العقول الخيرة، وكون الاشياء جميعاً هي من سنخ المبدأ الحق.. فان كل ذلك يبرر نفي العذاب، أو يبرر نفي العذاب الطويل.اما الرؤية العرفانية فإنها تختلف عن الرؤية الفلسفية، وذلك استناداً إلى الأسماء الالهية وما يترتب عليها من مظاهر يمكن تبرير خلود العذاب ببقاء مظاهر القهر والغضب، كذلك تبعاً لحكم الاعيان الثابتة فان من الممكن تبرير لماذا يصير مآل هذا الفرد إلى السعادة، وذاك إلى الشقاء، وهو يتفق مع ما عليه تلك الأسماء.

الهوامش:

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط3، 1414ه ، 14/ 211

(2) سورة النحل ، الآية 21.

(3) ابن منظور، لسان العرب: 90/2.

(4) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2003م، ص191.

(5) الغزالي، ابي حامد ، احياء علوم الدين ، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، 494/4)

(6) ابن عربي، محي الدين ، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: احمد محي الدين، ج8، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971 م، ص8.

(7) نقلا عن ابن الجوزي، العلل المتناهية، ص 1554. للمزيد: آملي، حسن زاده، الإنسان في عرف العرفان، نقله للعربية: محمد الربيعي، الناشر روح وريحان،قم المقدسة، 2012م،. ص83 – 84.

(8) الجوزي، ابن القيم،الروح ، حققه وعلق عليه: محمد اسكندر، دار الكتاب العالمية، ط1، بيروت، 1982،ص51.

(9) سورة الزمر ، الآية 42

(10) آملي، حسن زاده ، سرح العيون في شرح العيون، بوستان كتاب للطباعة والنشر، ط3، قم المقدسة، 1429هـ، ص 33.

(11) آملي، حسن زادة، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، مؤسسة بوستان كتاب، قم المقدسة، 1381ه، ص140.

(12) ينظر: آملي، حسن، شرح المنظومة ، الناشر نشر آب، تهران، 1990م ،ص404

(13) الامام علي، نهج البلاغة ، جمعه الشريف الرضي (قدس سره)، ج1، مؤسسة النشر الاسلامي، ط1، قم المقدسة، 1408 هـ، ص10.

(14) سورة الروم، الآية 69

(15) سورة الإنعام الآية 57

(16) آملي، حسن، شرح المنظومة، ص404.

(17) ينظر آملي، حسن،سرح العيون في شرح العيون، ص900

(18) ينظر: الرومي، صهيب، التصوف الاسلامي، بيسان للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2007 م، ص160. كذلك: آملي، سرح العيون، ص915. كذلك: الجرجاني، محمد بن علي، كتاب التعريفات، ص191.

(19) ينظر: جرداي، شفيق، العرفان الشيعي ما قبل الآداب والاسرار، دار المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 1441، ص173.

(20) الامام علي، نهج البلاغة :الخطبة ١٦٠

(21) ينظر: السبزواري، ملا هادي، شرح الاسماء الحسنى،(تهران: دانشكاه تهران)، 1372هـ، ص23.

(22) السبزواري، المصدر السابق، في شرح البند الحادي والاربعون من شرح الاسماء

(23) هو حاتم بن عنوان، ويقال حاتم بن يوسف، وكنيته ابة عبد الرحمن ومن ابرز تلاميذ شفيق البلخي ولد في باخ ثم قدم الى بغداد والتقى بالأمام احمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي توفي سنة 851. للمزيد البغدادي، تاريخ بغداد، ج8، القاهرة، 1931. ص242 وما بعدها حيث قال: (...سر الموت كُرباته وكشف حسراته؛ فأبيضه ألم حسي، وأحمره ألم نفسي، وأسوده مرض عقلي، وخضره مثل زهر النبات لما فيه من شتات) السلمي، ابو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1998م، ص 93. كذلك: الاصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8،دار الكتب العلمية، اصفهان، 1988م، ص78.

(24) آل علي، د- فاطمة ، الأدلة العقلية على البعث، دار زايد للثقافة الاسلامية، 2017، ص22.

(25) افلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، 2004 م، ص38.

(26) المصدر السابق، ص44.

(27) ينظر: ينظر: شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف، مراجعة: إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعارف، الكويت، العدد76، ص94.

(28) الشلق، دز علي،العقل في مجرى التاريخ، دار المدى، بيروت: لبنان. ص 111 وما بعدها رابط الموضوع : http://www.alukah.net/sharia/0/64646/#ixzz73Uh9QiGm

(29) أوغسطين: " الاعترافات " الكتاب الرابع، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، ط5، ص 62 – 65.

(30) ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، إمام عبد الفتاح، مكتبة كربولي، القاهرة، 1996،ص214.

(31) المصدر السابق،ص383.

(32) شرح نهج البلاغة ،ابن أبي الحديد، مج2، ط1، ص84.

(33) للمزيد حول هذا الموضوع ينظر: عمر، طرواية ، تجربة الموت في الفكر الصوفي تمثلا وصياغة، مقال منشور في مجلة لوغوس، مخبر فينومينولوجيا وتطبيقاتها، الجزائر، العدد السابع .

(34) الفارابي، ابو نصير، السياسة المدنية، حققه وقدم له: د. فوزي نجار المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1998م، ص81.

(35) الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة ،ج1، بيروت ، بدون تاريخ، ص54.

(36) شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ص. 25.

(37) كارس، جيمس، الموت والوجود، ترجمة بدر الديب، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 1998م، ص565

(38) المصدر السابق، ص584.

(39) بدوي، عبد الرحمن، الموت والعبقرية، الوكالة الكويتية للمطبوعات، 1978م، ص12.

(40) ينظر: جرداي، شفيق، العرفان، ص122.

(41) كارس، جيمس، الموت والوجود، ص39.

(42) ينظر: يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية،، دار الهادي للطباعة والنشر، بغداد،2005م، ص146.

(43) عمر، طرواية ، تجربة الموت في الفكر الصوفي تمثلا وصياغة. مصدر سابق.

(44) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، دار الصادر، بيروت، 2000م، ص528.

(45) ينظر: ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006م، ص157. وللمزيد: البريكي، عبد الآله، الموت والحقيقة الصوفية، مقال منشور في مجلة ذوات الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، لبنان،عدد 43.

(46) عبد الرزاق القاشاني، القاموس الصوفي، كتاب ناشرون لبنان الطبعة الأولى 2011، (باب الميم)، ص323

(47) بن بشير، احمد الطيب، النفس الرحماني في الطور الانساني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان – بيروت، ص256
(48) عبد المنعم حنفي، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت، الطبعة الثانية، 1987، (الميم)، ص 250
(49) الشيرازي، صدر الدين، الأسفار الاربعة، ج2، دار الكتاب العربي،ط1، بيروت، ص160. هذا الحديث مروي في الباب 35 من سنن الترمذي عن أنس قال رسول الله: (لا تقوم الساعة حتى لا يقال في ارض الله: الله) الترمذي، محمد بن عيسى، السنن الترمذي، المحقق محمد عواد معروف، ج9، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1998م، ص57.
(50) ينظر: الشيرازي، صدر الدين، الاسفار الاربعة، ص157.
(51) آملي، جوادي، سرح العيون، ص904.
(52) عمر، طرواية ، تجربة الموت في الفكر الصوفي تمثلا وصياغة، مصدر سالق.
(53) ينظر: المصدر السابق، ص 798 و ص904.
(54) القشيري،ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشرية، دار الكتاب العربي، 2003م، ص36-37.
(55) الرومي، صهيب، التصوف الاسلامي، بيسان للنشر والتوزيع،ط1، بيروت، 2007م، ص576.
(56) آملي، حسن زاده، سرح العيون، ص789
(57) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ج2، تحقيق: حسن زاده الآملي، مؤسسة بوستان كتاب، ط2، قم المقدسة، 1428ه، ص1088.
(58) الكاشاني، محمد بن المرتضى، علم اليقين في اصول الدين، انتشار مطبعة بيدار، 1988م، ص187.
(59) ينظر: آملي، حسن، سرح العيون في شرح العيون، ص790.
(60) ينظر: جرداي، شفيق، العرفان، ص95.
(61) شريفي، محمود، موسوعة كلمات الحسين "عليه السلام "، دار الاسوه للطباعة والنشر، قم المقدسة، 1383ه، ص529.
(62) سورة الزمر، الآية 6.
(63) سورة الجمعة، الآية 8.
(64) ابن عربي، رسالة مراتب علوم الوهب، ص123
(65) الغراب ، محمود، الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر ، دمشق، بدون تاريخ، ص12.
(66) محمد، يحيى، انقطاع العذاب بعد الموت لدى العرفاء، مقال منشور منشور على الموقع:
http://www.fahmaldin.com/index.php?id=131
(67) الجيلي، عبد الكريم ، الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، حقق نصوصه وعلق عليه ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1418ه - 1997م، ص199
(68) محمد، يحيى، مصدر سابق

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- ابن عربي، محي الدين:

لفتوحات المكية، ج2، دار الصادر، بيروت، 2000م.

الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: احمد محي الدين، ج8، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971 م.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط3، 1414هـ .
- الآملي، حسن زاده:

الإنسان في عرف العرفان، نقله للعربية: محمد الربيعي، الناشر روح وريحان،قم المقدسة، 2012م.

الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، مؤسسة بوستان كتاب، قم المقدسة، 1381هـ.

سرح العيون في شرح العيون، بوستان كتاب للطباعة والنشر، ط3، قم المقدسة، 1429هـ.

شرح المنظومة ، الناشر نشر آب، تهران، 1990م .

- أوغسطين: " الاعترافات " الكتاب الرابع، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، ط5.
- افلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، 2004 م .
- آل علي، د- فاطمة ، الأدلة العقلية على البعث، دار زايد للثقافة الاسلامية، 2017 م.
- بدوي، عبد الرحمن، الموت والعبقرية، الوكالة الكويتية للمطبوعات، 1978م.
- البريكي، عبد الآله، الموت والحقيقة الصوفية، مقال منشور في مجلة ذوات الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، لبنان،عدد 43.
- البغدادي، تاريخ بغداد، ج8، القاهرة، 1931..
- بن بشير، احمد الطيب، النفس الرحماني في الطور الانساني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان – بيروت .
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن الترمذي، المحقق محمد عواد معروف، ج9، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1998م.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2003م.
- جرداي، شفيق، العرفان الشيعي ما قبل الآداب والاسرار، دار المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 1441.
- الجيلي، عبد الكريم ، الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، حقق نصوصه وعلق عليه ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، 1418هـ - 1997م.
- الجوزي، ابن القيم، الروح، حققه وعلق عليه: محمد اسكندر، دار الكتاب العالمية، ط1، بيروت، 1982م.
- الرومي، صهيب، التصوف الاسلامي، بيسان للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2007 م.
- السبزواري، ملا هادي، شرح الاسماء الحسنى،(تهران: دانشكاه تهران)، 1372هـ.
- السلمي، ابو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1998م.
- ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، إمام عبد الفتاح، مكتبة كربولي، القاهرة، 1996م.
- شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف، مراجعة: إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعارف، الكويت، العدد76.
- شريفي، محمود، موسوعة كلمات الحسين "عليه السلام "، دار الاسوه للطباعة والنشر، قم المقدسة، 1383هـ.

- الشيرازي، صدر الدين، الأسفار، ج2، دار الكتاب العربي،ط1، بيروت.
- الشلق، دز علي،العقل في مجرى التاريخ، دار المدى، بيروت: لبنان.
- الاصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8،دار الكتب العلمية، اصفهان، 1988م.
- عبد المنعم حنفي، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت، الطبعة الثانية، 1987، (الميم).
- عمر، طرواية ، تجربة الموت في الفكر الصوفي تمثلا وصياغة، مقال منشور في مجلة لوغوس، مخبر فينومينولوجيا وتطبيقاتها، الجزائر، العدد السابع .
- الغزالي، ابي حامد ، احياء علوم الدين. دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- الغراب ، محمود، الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر ، دمشق، بدون تاريخ.
- الفارابي، ابو نصير،السياسة المدنية، حققه وقدم له: د. فوزي نجار المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1998م.
- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، ج2، تحقيق: حسن زاده الآملي، مؤسسة بوستان كتاب، ط2، قم المقدسة، 1428هـ.
- القشيري،ابي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشرية، دار الكتاب العربي، 2003م.
- القاشاني، عبد الرزاق، القاموس الصوفي، كتاب ناشرون لبنان الطبعة الأولى 2011، (باب الميم).
- الكاشاني، محمد بن المرتضى، علم اليقين في اصول الدين، انتشار مطبعة بيدار، 1988م.
- كارس، جيمس، الموت والوجود، ترجمة بدر الديب، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 1998م.
- الامام علي، نهج البلاغة ، جمعه الشريف الرضي (قدس سره)، ج1، مؤسسة النشر الاسلامي، ط1، قم المقدسة، 1408 هـ.
- محمد، يحيى، انقطاع العذاب بعد الموت لدى العرفاء، مقال منشور منشور على الموقع: http://www.fahmaldin.com/index.php?id=131
- ناجي حسين حودة، المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006م.
- يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والأشكاليات الدينية، دار الهادي للطباعة والنشر، بغداد،2005م.